Coordonatorul colecției
Prof. univ. dr. REMUS RUS

COLECŢIA „ORIZONTURI SPIRITUALE“

NADIA ANGHELESCU

INTRODUCERE ÎN ISLAM

EDITURA ENCICLOPEDICĂ
Bucureşti, 1993

Misticii islamului nu resping ideea că demersul lor se aseamănă cu cel al misticilor aparţinînd altor religii: chiar împrumuturile de formulări sînt considerate ca justificate în această idee.

Atitudinea islamului oficial faţă de misticism a variat în diferite epoci şi în funcţie de diferitele direcţii în cadrul sufismului însuşi. Unii vorbesc despre o opoziţie care ar exista permanent în islam ca şi în alte religii, între exoterism şi esoterism, între literalism şi spiritualism, între explicare şi interpretare alegorică. Trebuie spus însă că această opoziţie, considerată de unii „firească", a putut să ducă la executarea lui Al-Hallaj, vinovat de a fi asociat — ca un politeist — eul său individual lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, majoritatea musulmanilor îl consideră pe *sufi* un musulman pios, respectat chiar dacă nu toate convingerile şi practicile sale sînt înţelese pe deplin.

Se poate pune întrebarea dacă există vreo legătură între *sufism* şi *şiism*, cu alte cuvinte dacă există o predilecţie specială a şiiţilor pentru misticism. Cu toate că este vorba de relaţii foarte complexe, se poate răspunde afirmativ la întrebare, în măsura în care interpretarea mai esoterică a Revelaţiei în şiism este apropiată de cea a misticilor.

S-a vorbit, pe de altă parte, despre înclinaţia pentru sufism existentă în anumite zone ale teritoriului islamului, pornindu-se şi de la faptul că în regiunile respective islamul a pătruns la început sub forma sufismului (este vorba de unele zone din India, sud-estul Asiei şi din Africa). Este de notat, de asemenea, că unii occidentali se convertesc astăzi la islam prin ceea ce îşi imaginează a fi sufismul zilelor noastre, adică o mişcare religioasă în stare să exprime în cea mai pură formă dimensiunea spirituală ce pare a lipsi unei societăţi occidentale reci, materialiste, fără ideal.

Capitolul IV

Religie, politică, morală în islam

Religie şi politică în islam. Fundamentalismul

Problema relaţiei dintre religie *(din)*, pe de o parte, şi puterea politică, statul *(dawla)* şi civilizaţia materială, societatea musulmană *(dunya)*, pe de altă parte, se află în centrul dezbaterilor din lumea musulmană de astăzi.

Din perspectiva unor occidentali, problema se pune în mod cu totul diferit în islam faţă de creştinism, pentru că islamul acaparează toate sferele vieţii politice, economice, sociale şi nu permite o separare a spiritului de temporal. Din această perspectivă, islamul ar fi nu atît o religie a mîntuirii individului, care se preocupă de destinul etern al acestuia, cît un model normativ al unei cetăţi care poartă amprenta sacrului.

Replica unor autori musulmani la acest mod de a pune problema este că islamul, ca orice religie, exprimă, în acelaşi timp, aspiraţii eterne şi nevoi practice ale oamenilor. Ca şi celelalte religii monoteiste, islamul pune accent pe nemurirea sufletului, pe viaţa eternă. Cît priveşte organizarea societăţii în întregul ei, a comunităţii credincioşilor, ea se face, în principiu, pornind de la Coran şi învăţăturile Profetului care depăşesc contingentul şi tind către transcendent. Relaţia dintre religie şi putere este raportată adesea la relaţia dintre Coran şi modelul de cetate ideală pe care îl reprezintă Medina în vremea Profetului. Acest model se prelungeşte pentru unii în societatea condusă de aşa-numiţii califi „bine ghidaţi" *(ar-raşidun)*, iar pentru şiiţi, în personalitatea şi opera politică a imamilor.

Din punctul de vedere al instituţiilor, avînd în vedere că în islam nu există noţiunea de „biserică", de organizare a sacerdoţiului, problema relaţiei dintre religie şi puterea politică se poate pune în următorii termeni:

1. În ce măsură funcţia de conducător al comunităţii reprezintă sau nu o investitură religioasă;
2. Care este aparatul reprezentativ al puterii religioase cu care puterea politică poate să întreţină relaţii.

În ceea ce priveşte prima problemă, apare clar că funcţia de calif nu avea nimic sacru, la început, şi că a fost sacralizată, într-o măsură, ulterior, atît prin credinţele populare, cît şi graţie acţiunilor „savanţilor" *(ulema* — vezi p. 90). Aceştia constituie, în primul rînd, aparatul reprezentativ al puterii religioase pe care se sprijină puterea, în unele epoci, şi care o influenţează pînă la a i se substitui, în altele.

În întregul ei, această problemă a relaţiilor dintre religie şi pătura politică se pune în mod diferit în diferite perioade ale istoriei islamului, în diferite zone ale Imperiului islamic. Diversele grupuri etnice vin în acest imperiu cu propriile lor tradiţii de organizare, cu propriile lor instituţii şi vor, în acelaşi timp, să participe la puterea centrală, pe care o marchează cu amprenta lor specifică. Unul dintre exemplele cele mai elocvente în această privinţă este influenţa persană care se exercită asupra puterii centrale, asupra întregii administraţii a Imperiului islamic, în perioada califatului abbasid.

Începînd cu secolul al XIX-lea, într-o epocă de „renaştere" pentru întreaga lume musulmană, răspunsurile variate care se dau în diferite ţări islamice problemei relaţiei dintre religie şi putere pot fi încadrate în două mari curente:
1. Curentul reformist, care indiferent de denumire şi protagonişti concepe orice înnoire ca posibilă numai în cadrul islamului, prin restituirea purităţii iniţiale a acestuia;
2. Curentul laicizant, care concepe modernizarea (înţeleasă, uneori, ca sinonimă cu occidentalizarea) în cadrul unui proces de separare a spiritualului de temporal.

Reformismul, în toate formele sale de manifestare, proclamă necesitatea revenirii la Revelaţie şi la modelul de cetate de la Medina şi, eventual, din epoca primilor patru califi. Există mai multe variante ale acestei mişcări: *wahabismul* din Arabia Saudită, modernismul indian, reformismul egiptean a cărui figură centrală este Muhammad Abdo (1849 - 1905) şi altele.

Mişcările reformiste din ultima jumătate de secol au un caracter politic tot mai accentuat. „Fraţii Musulmani", de

exemplu, sînt o confrerie religioasă cu scop politic, structurată ca o armată şi care îşi propune introducerea legislaţiei islamice în toată rigoarea şi puritatea ei. Deşi organizaţia este interzisă, în principiu, în multe ţări, membrii ei sînt activi pretutindeni: ei sînt consideraţi responsabili pentru o serie de asasinate politice, printre care şi cel al preşedintelui egiptean Anwar as-Sadat, la 16 oct. 1981.

În ultima vreme se vorbeşte tot mai mult despre „fundamentalismul" islamic. La început, termenul de *usuliyy* „fundamentalist" s-a aplicat teologilor care propovăduiau readucerea doctrinei la prototipuri, la fundamentele ei, ca apoi să se extindă la întreaga mişcare politico-religioasă care cheamă la o societate în care Legea religioasă să fie respectată în toate implicaţiile ei. Întruchiparea modernă a unei asemenea societăţi ar fi cea instaurată în Iran de revoluţia islamică.

Trebuie să subliniem că fundamentalismul împărtăşeşte principalele caracteristici ale tuturor mişcărilor reformiste din vremea noastră, căci reformismul islamic înseamnă reîntoarcerea la marile surse ale credinţei şi la marile modele de organizare a cetăţii.

Pentru musulmani această organizare este una democratică şi ea ar realiza în cel mai înalt grad idealul de justiţie şi echitate socială. Discursul fundamentalist, oficial sau nu, se bucură de audienţă în rîndurile unor mase de musulmani confruntate cu grave probleme rezultînd dintr-o creştere rapidă a populaţiei, din înapoiere, din inegalităţi flagrante.

Răspunsul la provocările epocii noastre, în unele ţări islamice, constă în sporirea influenţei oamenilor religiei, a instituţiilor legate de religie. În Maroc şi în Arabia Saudită şefii de stat sînt şi lideri spirituali. În alte ţări, cum sînt Tunisia şi Libanul, marele muftiu, un fel de ministru al cultelor, deţine o putere care se exercită şi în domenii ale vieţii politice, economice, sociale. Ministerul care are atribuţii legate de administrarea bunurilor religioase *(awqaf* sau *habus),* de pregătirea personalului destinat cultului musulman, ocupă un loc important în cadrul puterii executive din multe ţări islamice. Marile universităţi islamice — Al-Azhar, la Cairo, sau Az-Zeituna, la Tunis — exercită şi o anume influenţă politică, avînd o pondere mai mare sau mai mică în diferite perioade.

Pe de altă parte, tendința de laicizare și modernizare se manifestă în majoritatea țărilor musulmane. Ea este, în mare măsură, expresia intereselor unei burghezii în ascensiune care crede că rezolvarea problemelor reale ale societăților în plină transformare nu depinde de măsura în care religia este reîntronată în toate sferele vieții, ci de resursele umane și materiale existente în fiecare societate, de dezvoltarea economică, politică și socială a acesteia. Tendința de laicizare este susținută și de o parte din intelectualitatea care are acces la cultura occidentală, alături de cea islamică.

Funcții, demnități, titluri

Calif

Califul este șeful suprem al comunității musulmane. Cuvîntul *khalifa* înseamnă „succesor", „locțiitor" și apare în expresia *Khalifa(t) rasul Allah* „urmașul (locțiitorul) trimisului lui Allah". Este vorba de cel care urmează lui Muhammad, nu în calitate de Profet, căci această misiune încetează o dată cu el, ci în calitatea exercitată la Medina, de conducător al comunității religioase. Din moment ce însăși persoana lui Muhammad nu este sacralizată în nici un fel de islamul ortodox, este limpede că nici persoana urmașilor lui nu poate fi, în principiu, sacralizată.

Coranul nu face nici un fel de referire la modul în care se va asigura succesiunea la conducerea comunității islamice după dispariția lui Muhammad; Profetul însuși nu a lăsat descendent pe linie masculină și nici nu și-a desemnat vreun succesor. Cînd Muhammad s-a îmbolnăvit, cel care a preluat funcția de imam, conducător al rugăciunii în comun (funcție considerată esențială pentru șeful comunității musulmane din primele timpuri ale islamului) a fost Abu Bakr, prietenul lui apropiat încă din perioada de la Mecca, unul dintre susținătorii săi cei mai credincioși în toate încercările prin care a trecut, devenit socrul său imediat după expatrierea la Medina. Datorită faptului că s-a aflat tot timpul în apropierea lui Muhammad a apărut ca deplin justificată propunerea de a fi ales în fruntea comunității după

moartea acestuia, la 8 iunie 632. Istoricii musulmani spun că Abu Bakr este primul care s-ar fi numit *khalifa* — ceea ce nu înseamnă că la acea dată *khalifa* devenise un titlu, ci doar că Abu Bakr se considera pe sine drept urmaș al lui Muhammad.

Elita musulmanilor din vremea respectivă, cea de care depindea alegerea și apoi „supunerea", „învoiala", comunității *(bay'a)*, era constituită, în primul rînd, din tovarășii săi de la Mecca, „cei care s-au expatriat" *(muhajirun)* și „partizanii" săi de la Medina *(ansar)*. Considerente tribale legate de faptul că cei expatriați provin din tribul Qurayș, căruia îi aparținea Profetul, considerente de familie, legate de relațiile complicate existente între diferite ramuri ale marii familii din care a făcut parte Profetul, diverse alianțe, fac ca micile divergențe apărute chiar de la alegerea lui Abu Bakr în fruntea comunității să se transforme în Marea Discordie *(fitna)* care va marca întreaga istorie musulmană.

Primii patru califi, cei drepți, cei „bine ghidați" *(ar-rașidun)* au făcut parte cu toții din anturajul imediat al Profetului și au fost înrudiți cu acesta (sînt doi socri și doi gineri). Abu Bakr și-a desemnat el însuși succesorul — pe Omar (634). Și această alegere a părut firească deoarece Omar, unul dintre consilierii cei mai ascultați ai Profetului, a sprijinit alegerea lui Abu Bakr drept Calif și a fost tot timpul alături de acesta în deciziile importante pe care le-a luat de-a lungul unei domnii tulburate de frămîntări în rîndul triburilor superficial islamizate, gata să renunțe la islam după moartea Profetului. La moartea lui Abu Bakr dizidența era înfrîntă și unificarea arabilor sub stindardul islamului era un fapt împlinit.

Marea acțiune de cucerire, aflată la primele începuturi sub domnia lui Abu Bakr, ia, începînd cu Omar, proporții care nu încetează să-i mire pe istorici pînă în zilele noastre. S-a spus că în această operă de cucerire motivațiile religioase, politice și economice sînt amestecate în proporții greu de stabilit cu exactitate. După unii, cauza primordială a cuceririi arabe este existența unei mașini de război, înființată de Profet, perfecționată de Abu Bakr și Omar și care avea vocația expansiunii. Această mașină de război însă n-a putut să ia ființă și să se dezvolte decît sprijinindu-se pe pofta de pradă a unor cercuri largi de arabi datorată, în primul rînd, foametei și suprapopulației. Este greșit

însă să se conceapă acest prim val de cuceriri ca o expansiune a nomadismului: el era opera statului de la Medina, un stat de sedentari care foloseşte, pentru interesele sale, un corp expediţionar constituit în mare parte din nomazi. Omar însuşi nu avea nimic nomad. El a rămas în istorie ca cel de care se leagă marea operă de cucerire arabă: el este cel care i-a instalat pe arabi în teritoriile cucerite, el este cel care instaurează ordinea ce va sta la baza califatului în următoarele două secole. Popoarele cucerite urmau să plătească preţul păstrării pământului şi religiei lor sub formă de *kharaj* („haraciul" de mai tîrziu al turcilor), pentru pământ şi *jizya*, pentru capete. Prin aceste acţiuni, Omar a contribuit la definitiva instalare a instituţiei califatului. Domnia sa este considerată vîrsta de aur a islamului.

Deşi el însuşi accede la conducerea comunităţii desemnat fiind de Abu Bakr, decide să se revină la formula democratică (selectiv democratică) de „consultare" *(şura)* care a dus la alegerea lui Abu Bakr.

După asasinarea lui în 644 (un asasinat banal, în aparenţă fără implicaţii politice), atenţia comunităţii se îndreaptă asupra lui Othman şi Ali, ambii înrudiţi cu Profetul, ambii gineri ai acestuia. Marea majoritate a participanţilor la consultare se pronunţă pentru Othman.

În prima perioadă a domniei sale, Othman continuă opera începută de predecesori. În perioada a doua, începe să devină din ce în ce mai vizibilă pofta sa de îmbogăţire şi faptul că uzează de mijloace nu întotdeauna corecte pentru a şi-o procura. Acuzaţiile de nepotism, de favoritism, de utilizare ilegală a banilor comunităţii se înmulţesc. Majoritatea musulmanilor continuă însă să respecte în el ideea de imam-calif, de „prinţ al credincioşilor" *(amir al-mu'minin)* şi de garanţie a unităţii acestora. Uciderea lui a fost resimţită de această majoritate ca un eveniment extrem de grav.

Înainte de asasinat, se spune că insurgenţii ar fi încercat să-l facă pe Othman să renunţe de bună voie la conducerea califatului, pornind de la ideea că sîngele unui musulman nu poate fi vărsat decît în cazuri excepţionale, cînd acesta este vinovat de omor, de apostazie sau de adulter (la care unii adaugă, referindu-se la Coran, vina de a fi răspîndit stricăciune — *fasad* — pe pământ).

Răspunsul pe care l-ar fi dat indică o schimbare în modul de a concepe funcţia ce i-a fost încredinţată în raport cu califii care l-au precedat, în sensul unei concepţii „divine" asupra califatului: „Nu voi renunţa — ar fi spus el — la veşmîntul cu care Dumnezeu m-a îmbrăcat". Cînd însă cei care îi asediau casa se dezlănţuie asupra lui, el nu mai rezistă şi se oferă sacrificiului recitînd Coranul după ce în vis i se arătase Profetul care l-a invitat să rupă postul împreună cu el.

Evenimentul care marchează sciziunea definitivă a comunităţii musulmane marchează, în acelaşi timp, o primă formă de conflict între religie şi stat, între un monarhism în stare incipientă şi o formă de democraţie care se revendică de la cea instaurată de Profet în cetatea ideală pe care a întemeiat-o şi de la primii doi califi.

După domnia lui Ali, încheiată cu „arbitrajul" în urma căruia renunţă la drepturile sale în favoarea lui Mu'awiya, monarhismul triumfă în cadrul dinastiei omeyyade. Prin desemnarea fiului său, Yazid, drept moştenitor Mu'awiya introduce principiul dinastic în califat. Despre califii Omeyyazi se va spune că se comportă ca nişte adevăraţi „regi" *(muluk)* şi nu ca nişte conducători ai comunităţii credincioşilor.

Evenimentele care marchează perioada dinastică omeyyadă sînt mutarea capitalei de la Medina la Damasc (centrul de greutate al imperiului se mută, astfel, în zona siriană) şi larga campanie de cuceriri în urma căreia Imperiul Musulman atinge cea mai mare întindere a sa. Înspre apus este cucerită Tripolitania, apoi toată Africa de Nord, Spania, prin conducătorul berber Musa ibn Nosair şi ajutorul acestuia, Tariq ibn Ziad (al cărui nume este imortalizat prin *Giabal Tariq* „Muntele lui Tariq" = Gibraltar) şi are loc încercarea de pătrundere în Franţa, oprită prin bătălia de la Poitiers (732); înspre răsărit – Persia, în întregime, Afghanistanul (651), Transoxiana (674), Turkestanul chinez, teritorii ale Indiei actuale, ceea ce face ca în dimensiunea sa maximă Imperiul Musulman să se întindă de la marginile Chinei pînă la Oceanul Atlantic.

Califii Omeyyazi îşi neglijează însă funcţiile religioase — majoritatea renunţă chiar la funcţia de conducător al rugăciunii în

comun — şi aceasta contribuie la succesul propagandei Abbasizilor, descendenţi ai unchiului Profetului, care manifestă un zel religios mult mai mare şi sînt sprijiniţi, în mişcarea pe care o iniţiază, de către şiiţi.

Şiiţii au opus o rezistenţă puternică dinastiei omeyyade încă de la început. Partizani şi ei ai principiului dinastic, vedeau legitimă continuarea familiei Profetului prin Ali, vărul Profetului, şi prin Fatima, fiica sa, şi îi considerau pe Omeyyazi, care făceau parte dintr-o altă ramură a familiei decît Muhammad şi Ali, drept uzurpatori.

Pentru că reproşul adresat califilor Omeyyazi era legat de faptul că sînt prea mult preocupaţi de treburile pămînteşti şi prea puţin de cele spirituale, califul abbasid pretinde că acordă o mare importanţă respectării tradiţiei instaurate de Profet şi însemnelor acestei tradiţii: el poartă mantaua lui Muhammad *(al-burda),* un inel pe care este gravată formula *Muhammad rasulu Allahi* „Muhammad trimisul lui Dumnezeu" şi un baston moştenit de la Profet sau imitat după acesta. El ţine în primul rînd la funcţia de imam, conducător al rugăciunii în comun, şi la respectarea tuturor obligaţiilor rituale. Ca şef temporal, uzează de drepturile care încep să-i fie conferite califului încă din perioada dinastiei omeyyade: bate monedă, poartă o îmbrăcăminte specială, este pomenit în predica rostită în moschee în toate colţurile imperiului, ca formă de marcare a obedienţei faţă de centru.

Venit la putere cu ajutorul elementelor de origine persană, califul abbasid se va afla tot timpul sub influenţa acestora: mutarea capitalei de la Damasc la Bagdad este văzută tot ca un rezultat al acestei influenţe. Ceremonialul de la curte, alura însăşi a califului încep să semene tot mai mult cu cele ale monarhilor persani. Califii se înconjoară de numeroşi slujbaşi cărora le încredinţează diferite domenii ale puterii: justiţia — unui *cadiu,* perceperea impozitelor — unui „perceptor" *amil,* funcţiile legate de administraţie — unui „secretar" sau „scrib" *katib* (funcţionarii publici denumiţi astfel vor forma o castă puternică şi influentă în timpul acestei dinastii), iar conducerea armatei şi administrarea generală vor fi încredinţate *emirului.* Nu este vorba de funcţii care se nasc acum, ci doar că ele îşi precizează conţinutul şi sporesc în importanţă pe măsura întăririi puterii centrale.

Funcţia născută în perioada dinastiei abbaside este cea a *vizirului* — un fel de prim-ministru. Califii Abbasizi ajung să renunţe la unele dintre prerogativele lor cele mai importante în favoarea vizirilor, ceea ce duce la slăbirea autorităţii lor şi, în final, la dispariţia acesteia.

Pentru posteritate, şi mai ales pentru europenii degustători ai celor *O mie şi una de nopţi,* califul abbasid, sau chiar „califul" prin excelenţă, este Harun ar-Raşid. Cîteva date despre Harun ar-Raşid sînt utile, pentru că el sintetizează, într-adevăr, trăsăturile califului abbasid, iar domnia lui, pe cele ale epocii.

Al cincilea calif din dinastia abbasidă nu accede cu uşurinţă la putere: aceleaşi lupte care au făcut să curgă, în mai multe rînduri, sîngele urmaşilor „legitimi" ai familiei Profetului şi-au pus amprenta şi asupra începutului domniei sale. Tatăl său, califul Al-Mahdi, îl desemnase drept succesor pe fiul său mai mare, viitorul calif Al-Hadi, dar Khayzuran, mama acestuia şi a lui Harun, o sclavă de origine yemenită, se pare, îl preferă pe fiul ei mai mic şi face toate eforturile pentru a-l impune drept prim moştenitor. În lupta pe care o duce, mama celor doi se sprijină pe influenta familie de origine persană a Barmekizilor, de care Harun era legat în mod special. Născut la doar cîteva zile diferenţă de unul dintre fiii celebrului vizir Yahya Barmekidul, Harun fusese alăptat de două dintre soţiile acestuia, în vreme de Fadl, fiul mai mare al lui Yahya, fusese, un timp, alăptat de Khayzuran. Dacă această înrudire „de lapte" are ea însăşi o mare importanţă pentru musulmani, legăturile devin şi mai puternice prin faptul că Harun este elevul lui Yahya, un elev silitor şi supus, care-şi venerează profesorul într-atît încît îi spune „tată". Deşi tînărul prinţ primeşte o educaţie pe măsura dotării sale — cu totul deosebită, se pare — deşi obţine succese răsunătoare în lupta împotriva veşnicilor duşmani — bizantinii, nu este desemnat moştenitor, moartea tatălui său survenind mai înainte ca acesta să fi schimbat ordinea stabilită iniţial. Orgolioasa mamă şi aliaţii ei se văd obligaţi să se supună califului Al-Hadi pînă cînd acesta moare — foarte oportun, se spune — în haremul lui, sufocat cu perne. Harun ajunge calif în anul 786.

Domnia lui nu pare să fi fost o perioadă de linişte, calm şi bunăstare generală, cum ar putea-o sugera plimbările nocturne pe

străzile Bagdadului şi pungile de bani împărţite cu dărnicie în basmele celor *O mie şi una de nopţi*. Imperiul era mult prea mare pentru a putea fi ţinut într-o singură mînă şi revoltele nu contenesc. Califul mai are de făcut faţă veşnicelor nemulţumiri ale şiiţilor care au simpatii la curte, în familia Barmekizilor. De altfel, această familie — incluzîndu-l aici pe Jaafar, nedespărţitul prieten şi tovarăş de petreceri al lui Harun — a căzut în dizgraţie brusc şi a fost distrusă într-un mod care i-a înspăimîntat pe contemporani. Nu mi se pare improbabil să vedem în insomniile lui Harun, care-l purtau pe străzile Bagdadului, semnele unor tulburări psihice care-i explică schimbările de umoare pînă la gestul de mare cruzime al descăpăţînării vechilor prieteni şi aliaţi.

Renumele lui — şi supranumele de Ar-Raşid „ortodoxul", „cel bine ghidat" — se datorează pioşeniei pe care o afişează nu fără ostentaţie: conduce rugăciunea înveşmîntat în mantaua Profetului, conduce pelerinajul în mai multe rînduri şi arbitrează disputele şcolilor teologice din vremea lui.

Alături de victoriile militare, faima îi este întreţinută şi de sprijinul pe care îl acordă culturii, savanţilor, poeţilor, scriitorilor din vremea sa. În această epocă trăieşte cunoscutul poet Abu Nuwas, creează marele prozator Al-Jahiz, se constituie unele dintre celebrele antologii ale poeziei arabe. Povestea cu schimbul de ambasade între el şi Carol cel Mare, cu elefantul alb şi ceasornicul pe care le-ar fi dăruit împăratului francilor nu pare, din păcate, să aibă o bază reală. Sînt destule alte temeiuri care să justifice faima marelui calif, aşa cum rezultă şi din ceea ce se spune într-o poveste din *O mie şi una de nopţi* pe care o cităm dintr-o traducere românească din secolul al XVIII-lea: „Istoricii arăbeşti povestesc toţi cu un glas cum că califul Arun Arahşid a stătut pă vremile sale împăratul cel mai vestit şi mai viteaz decît toţi şi precum a fost tare şi viteaz, de nu ar fi fost prea iute, adică necăjicios şi iubitor de slavă deşartă, nu ar mai fi fost altul asemeni lui"'.

Posteritatea a înscris în cartea de aur şi pe fiul lui Harun ar-Raşid, Al-Ma'mun (813—833), sub domnia căruia Bagdadul a fost centrul unei activităţi culturale intense, epoca de strălucire a unui umanism care adună fructele culturii şi civilizaţiei Greciei şi

Indiei, alături de tot ce produsese mai bun cultura arabă pînă la acel moment.

Din secolul al IX-lea apar însă semnele decadenţei. Revolte izbucnesc în rîndurile şiiţilor, ale kharigiţilor, ale păturilor sociale defavorizate, ale provinciilor aflate la extremităţile imperiului. Cîtă vreme diverşi conducători locali cereau numiri sau confirmări în funcţie de la califul abbasid, ceva din autoritatea califală se mai păstrează încă.

Chiar atunci cînd puterea devine aproape o ficţiune, califul păstrează o supremaţie simbolică: în 1175, cînd Saladin devine stăpîn peste Egipt şi Siria, el cere şi primeşte o investitură de la califul atunci în funcţie, Al-Mustadi, şi acelaşi lucru se petrece şi mai tîrziu cu diferiţi prinţi, regi, sultani.

Însă chiar mai înainte autoritatea califului abbasid nu fusese recunoscută de două dinastii rivale acestuia: cea care se instaurează în Spania, continuatoare a Omeyyazilor (în 928, Abd ar-Rahman III al Spaniei îşi asumă titlul de calif şi acest titlu va fi purtat şi de descendenţii săi), şi cea şiită a Fatimizilor din Egipt, al cărei fondator îşi ia titlul de calif în anul 909.

Începînd cu cucerirea Bagdadului de către mongoli (1258), chiar dacă diverşi conducători îşi vor atribui titlul de calif, funcţia nu mai înseamnă nimic în sine.

Sultanii turci îşi atribuie şi ei acest titlu care le conferă, în ochii lor, autoritate asupra tuturor supuşilor musulmani. Datorită acestui fapt, pentru europeni califul devine un fel de conducător spiritual al musulmanilor, aşa cum Papa este conducătorul spiritual al catolicilor. Ultimul sultan, Abd al-Hamid al II-lea, care s-a proclamat şi el calif, a contribuit prin guvernarea sa despotică şi reacţionară la abolirea instituţiei, în 1924. S-au mai făcut încercări de reinstaurare a califatului, mai ales în prima parte a secolului nostru, dar ele n-au reuşit mai ales datorită avîntului mişcărilor naţionaliste. Instituţia califatului rămîne totuşi simbolul unităţii comunităţii musulmane. Organizaţiile panislamice apărute în ultimele decenii nu fac decît să încerce să-i găsească un substituit.

În prezent, titlul de *amir al-mu minin* „prinţul credincioşilor", pe care califii îl poartă de pe vremea lui Omar, este asumat de

regele Marocului, *şarif,* adică aparţinînd unei familii care se trage din cea a Profetului, cum mai sînt şi altele în lumea islamică.

Imam

Cuvîntul *imam* — „semn", „indicator", „model", „conducător" se utilizează în islam cu mai multe sensuri.

Sensul comun, în care îl utilizează toţi musulmanii din primele timpuri ale islamului şi pînă în zilele noastre, este cel de conducător al rugăciunii în comun. Avînd în vedere că rugăciunea rituală cere un anumit bagaj de cunoştinţe, cel care o prezidează este cel mai priceput membru al grupării. Deşi, în principiu, nu i se cere acestuia o calificare specială, în practică, orice comunitate care posedă o moschee îşi desemnează un imam care este retribuit şi care poate avea şi unele atribuţii legate de administrarea treburilor comunităţii respective.

În islamul sunnit termenul se utilizează pentru a desemna califul în calitatea sa de conducător spiritual al comunităţii, căruia îi revine şi sarcina de a prezida rugăciunea în comun. În afară de aceasta, ca titlu onorific, el poate fi atribuit unor personalităţi de vază ale teologiei islamice, cum ar fi întemeietorii de şcoli juridice (de exemplu, Abu Hanifa, întemeietorul ritului hanefit), unor savanţi jurişti sau teologi (de exemplu, Al-Ghazzali).

Termenul are conotaţii particulare în doctrina şiită. Pentru toate sectele şiite, imamul este un descendent al lui Ali şi al Fatimei, fiica Profetului, recunoscut drept conducător spiritual şi temporal al comunităţii. Diferenţele constau în numărul de imami admişi (în general sau la un moment dat: zaidiţii, de exemplu, admit că pot exista mai mulţi imami în acelaşi timp), în calităţile necesare celui recunoscut drept imam, în accentul pus pe cunoaşterea esoterică pe care acesta ar poseda-o (ca moştenitor al unui tip de cunoaştere împărtăşit de Profet numai lui Ali), în viziunea mesianică pe care o promovează (imamul ascuns care se întoarce la sfîrşitul lumii), în combinarea, într-un chip particular, a doctrinei originare a imamatului cu idei ce-şi au originea în neoplatonism (Profetul, şi apoi imamul reprezintă chintesenţa cosmosului şi posedă o forţă în stare să ordoneze întreaga lume).

Pentru toate sectele şiite, imamul, purtător al „Luminii Muhammadane", este impecabil şi infailibil. Relaţia dintre imami nu este o simplă relaţie de la tată la fiu, căci numai unul dintre fiii unui imam ajunge el însuşi imam: este vorba de o relaţie spirituală care face să treacă „Lumina" de la un imam la altul şi în virtutea căreia fiecare devine *ma'sum* „impecabil" şi capătă autoritatea de interpret al Legii Divine.

În islamul şiit, imamii sînt veneraţi ca nişte sfinţi. Mormintele lor, ale rudelor apropiate şi descendenţilor lor sînt obiect de pelerinaj şi centre ale vieţii religioase: mormîntul lui Ali, la Nejef; cel al lui Husayn, la Kerbela; al imamului Rida, la Meshed; cel al Sayyidei Zeinab şi al fiicei sale Ruqiyya, la Damasc şi altele.

Într-o viziune populară, împărtăşită de un număr apreciabil de şiiţi, mai ales în Iran — imamul are o funcţie asemănătoare celei a lui Iisus Hristos pentru creştini: numai prin el se poate obţine adevărul şi mîntuirea. Pornind de la o asemenea înţelegere — care nu a fost acceptată niciodată de teologi — oamenii cred în minunile pe care imamii le-ar putea săvîrşi.

Molla(h)

Cuvîntul *mawla* are mai multe sensuri în limba arabă, printre care menţionăm, ca interesînd islamul, pe cel de „stăpîn", „domn", sens în care Allah este numit *mawlana* „Domnul nostru" şi în care este numit *mawlay* „Domnul meu" sfîntul local, mai ales în nordul Africii. În Coran, tot cu referire la Allah, apare şi sensul de „protector".

Sub forma de *mollah* este utilizat de către şiiţi ca titlu pentru descendenţii Profetului care trebuie să fie, în acelaşi timp, interpreţi inspiraţi pentru Coran şi *hadith; Mollah*-ul este în acelaşi timp profesor şi conducător religios al unui cartier, al unei localităţi, al unei zone.

Ayatollah

În arabă, *Ayatu (A)llah* „semnul lui Dumnezeu" este un titlu care ţine de o ierarhie utilizată de şiiţii imamiţi duodecimani, adică de orientarea şiită predominantă în Iran. Este vorba de un

rang în ierarhia celor care poartă numele de *mujtahid,* deţinător al unui nivel de cunoştinţe religioase recunoscut de întreaga masă a credincioşilor. Cel care poartă titlul respectiv are şi îndatoriri administrative legate de perceperea unor taxe religioase. Există cel puţin un *ayatollah* în fiecare provincie şi mai mulţi în centrele de învăţămînt religios. Mai ales după instaurarea Republicii Islamice în Iran, rolul lor în viaţa politică, socială, economică a ţării a crescut.

Ulema(le)

Cuvîntul arab *ulama'* sau *ulema'* este un plural pentru *alim* „învăţat", „savant". În română, deci, noi adăugăm desinenţa de plural *(le)* unui cuvînt la plural — aşa cum se întîmplă şi în franceză, de altfel, în forma *oulema(s).*

Cu referire la islam, termenul înseamnă „savant cunoscător al tradiţiei" — în primul rînd, jurist şi, într-o măsură, şi teolog. Termenul apare, de obicei, la plural, pentru că aceşti învăţaţi se constituie într-un corp căruia îi este delegat „consensul" comunităţii, deci căruia îi aparţine decizia în probleme de dogmă şi de legislaţie (în conformitate cu Coranul şi cu tradiţia, se înţelege).

În diverse perioade, corpul respectiv de învăţaţi capătă un statut oficial sau semioficial, devenind un fel de castă care sprijină puterea şi este protejată, la rîndul ei, de către aceasta.

Autoritatea acestor savanţi este legată de celebrele facultăţi de teologie în cadrul cărora sînt grupaţi. Centre de referinţă sînt: Al-Azhar, la Cairo, Az-Zaytuna, la Tunis, Al-Qarawiyyin, la Fez; iar pentru şiiţi — la Qum, în Iran, şi Najaf, în Iraq.

Mufti(u)

Cuvîntul arab *mufti* înseamnă „cel care oferă o opinie, o consultaţie în materie de religie". Avizul respectiv se numeşte *fatwa.* Muftiul este deci persoana calificată pentru a răspunde unei solicitări din partea judecătorului (cadiul) sau a unui membru oarecare al comunităţii. Opinia pe care o dă trebuie să se bazeze atît pe cunoaşterea profundă a legislaţiei canonice, cît şi pe cea a

precedentelor acumulate în aplicarea acesteia la cazurile particulare. Un credincios l-a întrebat, de pildă, în urmă cu mai mulţi ani, pe un muftiu din Algeria în legătură cu condiţiile în care se poate efectua rugăciunea rituală în întreprinderile cu foc continuu: răspunsul s-a dat cu referire la alte situaţii excepţionale prevăzute în legislaţia canonică, situaţii care îl absolvă pe credincios de obligaţia rituală respectivă.

În unele state musulmane moderne există tendinţa de a limita valabilitatea deciziilor muftiului la probleme legate de statutul familiei — căsătorie, divorţ, succesiune — în timp ce restul problemelor sînt reglementate de coduri care îşi au modelul în cele europene.

În alte ţări musulmane însă sporeşte autoritatea muftiului, devenit un fel de ministru al Cultelor.

În ţările în care comunităţile musulmane sînt minoritare — cum sînt şi în România — muftiul este considerat şef al comunităţii respective, cel care reprezintă comunitatea în relaţiile cu alte comunităţi şi cu autorităţile.

Cadi(u)

Cuvîntul arab *qadi(u)* înseamnă „judecător". Cadiul este cel care, în conformitate cu legislaţia musulmană, este abilitat să decidă în toate problemele de legislaţie civilă şi penală. În perioada otomană, cadiul putea să exercite şi unele atribuţii administrative în zona care cădea sub jurisdicţia sa.

Cadiul trebuie să fie un bun cunoscător al legislaţiei şi un om de o moralitate ireproşabilă: nu are voie să primească daruri, nu are voie să facă negoţ — nici direct, nici prin intermediari.

. Judecata cadiului este decisivă şi fără apel. Existenţa unor coduri elaborate după modele europene în unele ţări musulmane limitează domeniul de acţiune al cadiului la unele probleme de drept al familiei.

Morala islamică

Morala islamică se bazează pe Coran şi pe tradiţia legată de Profet. În Coran, comunitatea islamică — cea mai bună dintre

comunităţi — este cea care „îndeamnă la bine şi interzice răul" (3, 110). „Binele" înseamnă, în primul rînd, îndeplinirea obligaţiilor rituale şi apoi o serie de virtuţi printre care cele de ordin social ocupă un loc important: ospitalitate, protejarea orfanului şi a celui slab, respect faţă de viaţa semenului şi faţă de bunurile acestuia, respect faţă de părinţi, bune relaţii cu familia, cu vecinii, fidelitate faţă de cuvîntul dat etc. Într-un *hadith* Profetul ar fi spus: „Credinţa în cel mai înalt grad înseamnă ca oamenii să aibă încredere în tine; cel mai înalt grad de «islam» înseamnă ca oamenii să fie la adăpost de limba şi de mîna ta".

Solidaritatea între credincioşi este recomandată în Coran: „Nu vă certaţi între voi, căci altfel veţi ajunge să cedaţi cu toţii şi puterea voastră va dispărea" (8,16). Coranul îndeamnă la protejarea vieţii oamenilor: „Cine a omorît un om fără ca acesta să fi ucis o fiinţă vie sau să fi răspîndit stricăciunea pe pămînt va fi considerat ca şi cum ar fi omorît toţi oamenii, iar cel care salvează viaţa unui singur om va fi considerat ca şi cum ar fi salvat toţi oamenii" (5, 32).

Îndemnul la grijă pentru semeni, despre care Muhammad spune într-un *hadith* că vine de la Dumnezeu, sună cunoscut creştinilor: „O, fiu al lui Adam, am fost bolnav, flămînd, şi însetat şi tu nu m-ai ajutat". Şi răspunsul: „Dar Doamne, cum aş fi putut să te ajut pe Tine, Stăpîn al lumilor?", la care replica este: „Nu ştii tu, oare, că atunci cînd unul dintre prietenii mei era bolnav, flămînd şi însetat, de l-ai fi ajutat m-ai fi găsit alături de el?"

Săracii, străinii, cei în trecere sînt trataţi în islam drept „oaspeţi ai lui Dumnezeu". Politeţea faţă de celălalt, inima şi faţa deschise sînt virtuţi apreciate în islam. Alte calităţi recomandabile sînt sinceritatea, răbdarea, castitatea, bunătatea şi, bineînţeles, pietatea.

Moderaţia este recomandabilă în toate: curajul, de exemplu, este recomandat, dar el nu poate fi confundat cu nesăbuinţa. Este o dovadă de laşitate şi un mare păcat să fugi din faţa duşmanului în ceasul luptei, dar nu cînd acesta îţi este cu mult superior numeric. Este recomandabil să-ţi păstrezi sîngele rece, să ierţi, să ai răbdare, dar islamul nu îndeamnă la fatalism, aşa cum cred unii (replica unor musulmani la această acuzaţie este că, dacă islamul

ar fi fost fatalist, n-ar fi reuşit, în şaptezeci de ani, să cucerească jumătate din lumea cunoscută la acea dată).

În opinia unor nemusulmani, dacă islamul nu este fatalist, atunci este fanatic, violent şi agresiv. Caracterul violent sau nu al cuceririlor islamice este o problemă complicată, care trebuie să fie lăsată în grija istoricilor. La fel şi problema toleranţei — pentru unii de netăgăduit, pentru alţii îndoielnică — manifestată de musulmani în teritoriile cucerite.

Ceea ce pare evident unor musulmani dornici de dialog cu alte religii este că valorile morale promovate în islam şi alte religii sînt asemănătoare pînă la identitate. Într-un articol consacrat înţelegerii şi reconcilierii între religii („Islamochristiana", vol. VI, 1980) Ziaul Hasan Faruqi arăta: „Există unele lucruri recunoscute peste tot ca bune, frumoase sau juste, aşa cum există lucruri recunoscute ca rele, urîte sau injuste. De exemplu, toată lumea recunoaşte că a spune adevărul e bine şi că a profera o minciună este rău. Toată lumea este de acord să spună că cinstea este o virtute şi necinstea un viciu. Toată lumea este de acord că a-i ajuta pe părinţi, a fi amabil cu vecinii, a te îngriji de săraci, a-i sprijini pe oprimaţi sînt lucruri bune prin ele însele şi nimeni nu exprimă, în această privinţă, alte păreri (...). În toate comunităţile există grupuri care se opun unele altora şi care transpun în acţiunile lor, pe scară mai mare, acest conflict între bine şi rău care este inerent omului".

Există părerea că ceea ce-i deosebeşte pe musulmani de creştini în privinţa moralei este faptul că primii nu-şi pun nici un fel de probleme referitoare la justificarea actelor lor, dincolo de comandamentele din Coran şi din tradiţia privitoare la spusele şi faptele Profetului. Există un nivel al pietăţii în islam — dar nu numai în islam — la care respectarea preceptelor privitoare la morală este determinată doar de frica de Dumnezeu, de nădejdea în iertare şi în răsplata promisă. Legislaţia canonică fixează „limitele" care nu pot fi depăşite şi dincolo de care încep pedepsele. Păcatele sînt „mici" sau „mari" şi pedepsele variază în funcţie de gravitatea faptei. Singurul păcat „mortal" este renegarea credinţei. Alături de acesta, mai pot fi enumerate ca mari păcate: injurii aduse Profetului, omorul (în condiţiile la care ne-am referit), relaţii sexuale în afara căsătoriei, rea purtare cu

părinții, fuga în caz de atac, camăta etc. Unii mai adaugă folosirea băuturilor fermentate și tîlhăria. Pedepse dure sînt prevăzute pentru fiecare dintre marile păcate. Hoțului i se taie mîna, femeia adulteră (dovedită) este lapidată etc. Păcătosul poate să se pocăiască, dar pentru ca să fie vorba de o reală pocăință gestul trebuie făcut „pentru fața lui Dumnezeu", și nu de frica oamenilor.

Oricît de puțin meditează la marile probleme ale destinului, credinciosul musulman știe că viața pămîntească este trecătoare, că bogățiile nu-i servesc la nimic, dacă nu sînt puse în slujba interesului general. Coranul, mai ales în surele de la Mecca, insistă asupra Judecății de Apoi, asupra fericirii care-i așteaptă pe cei aleși și a chinurilor de care vor avea parte cei răi. Viziunea islamică a Paradisului cu fructe nemaivăzute, cu parfumuri îmbătătoare, cu femei veșnic fecioare, cu bucurii sexuale care durează la nesfîrșit — toate fără urmări „lumești", cum ar fi sarcina — constituie unul dintre punctele centrale ale polemicii creștine antimusulmane. Un asemenea rai concretizat, materializat n-ar fi decît o proiecție imaginară a unei morale extrem de îngăduitoare, mai ales în materie de sexualitate. Din punctul de vedere al unor musulmani de azi și de odinioară, teologi, filosofi sau mistici, avem a face cu metafore și ar fi greșit să fie interpretate altfel. Oricum, simbolistica legată de un Paradis ca sediu al dragostei nesfîrșite, opus însingurării din infern este foarte semnificativă. Răsplata supremă în Paradis, rezervată numai aleșilor, este posibilitatea de a-l vedea pe Dumnezeu: o viziune fugară, în condiții despre care teologii au discutat destul de mult. Numai renegarea credinței în Dumnezeu cel Unic și în misiunea Profetului său poate fi pedepsită cu infernul veșnic. În rest, pentru cel care se pocăiește, păcatul dispare; chiar dacă nu se pocăiește, dar nu-și reneagă credința, Dumnezeu cel milostiv îl va face să guste din bucuriile Paradisului, după o trecere prin foc. Profetul va servi drept intermediar pentru credincios oricît de mult va fi greșit, cu condiția să nu disprețuiască în mod deliberat poruncile lui Dumnezeu.

Credinciosul de rînd nu trebuie să facă efortul de a căuta el însuși preceptele privitoare la morală în culegeri care grupează zeci de mii de relatări privitoare la Profet *(hadith);* de-a lungul secolelor s-au constituit antologii care grupează tematic asemenea

precepte: comportamentul față de părinți, de sclavi, de bolnavi etc., modul de a dormi, de a se parfuma, de a se îmbăia.

În afară de acestea, musulmanii șiiți și sunniți se referă la îndreptarul de morală care este *Nahj al-balagha* — culegere conținînd precepte formulate de Ali, primul imam pentru șiiți, cel de al patrulea calif „bine ghidat" pentru sunniți. Antologia conține precepte de etică și de politică și această îmbinare va caracteriza multe din lucrările de etică normativă întocmite de juriști, teologi și filosofi. Este de remarcat că cele două probleme, conjugate, au stat chiar la baza Marii Discordii, deci a separării islamului în secte.

Credincioșii au la îndemînă și numeroase manuale în care materia este sistematizată conform unor criterii foarte diverse. Există astfel de manuale care adună la un loc citate din Coran și *hadith,* povestiri despre păcatele „mari" sau „mici", iar unele chiar grupează păcatele după „organul" care le comite: burta este vinovată de lăcomie, limba de calomnie etc.

Față de acest didacticism, față de interpretările literaliste ale legii morale, misticii au reacționat insistînd asupra spiritului, asupra conținutului convingerilor morale. Pentru ei, intenția este superioară faptei, promisiunea (ritul pozitiv) precede interdicția, iubirea este mai mult decît credință oarbă. Cel care a dezvoltat tematica etică în perspectivă mistică este Al-Ghazzali.

Învățăturile misticilor ating un număr relativ restrîns de credincioși. Marea majoritate are acces la manuale precum și la o literatură profană în mare vogă în secolele de strălucire a culturii arabo-islamice (mai ales secolele VIII-XII), genul numit *adab.* Concepute și ele, la început, ca mici manuale de morală aplicată, cărțile respective ajung, sub pana unor mari scriitori, cum este Al-Jahiz (sec. IX), opere literare de mare savoare. Teme ca avariția — pe care Jahiz o tratează într-o carte celebră, tradusă și în românește — sau dragostea, sînt interpretate dintr-o prespectivă islamică în primul rînd, chiar dacă referirile la Arabia preislamică sau la aluviunile de cultură venite dinspre Grecia și dinspre Orient se află peste tot. Nu este lipsit de importanță faptul că Jahiz este și teolog, adept al *mu'tazilismului,* curentul care acordă un loc important rațiunii în interpretarea legii divine.

Problematica morală se află în centrul dezbaterilor teologilor. Libertate şi responsabilitate, statutul păcătosului, dogmă şi raţiune sînt teme care revin frecvent în discuţiile dintre savanţii aparţinînd diferitelor orientări în teologie. Alături de teologie, şi uneori împotriva ei, se dezvoltă un curent filosofic interesat de etică: este curentul aflat sub influenţa filosofilor greci, mai ales Aristotel, Platon, Plotin, Galen şi reprezentat de personalităţi ca Al-Kindi (m. 870), Al-Farabi (m. 950), Miskawayh (m. 1029), Ibn Rushd — Averroes (m. 1198 sau 1199).

Şi în cadrul acestui curent etica şi politica apar strîns legate: cetatea nu poate fi bine dirijată fără un conducător care să ţină cont de toate comandamentele morale iar, pe de altă parte, conduita morală a fiecărui cetăţean depinde de conducerea cetăţii. Întreaga problematică şi modul de prezentare se află sub influenţe greceşti. „Cetatea ideală" a lui Al-Farabi, de exemplu, este vădit influenţată de *Republica* lui Platon. Speculaţiile despre justiţie, despre fericire, despre virtute şi tipurile de virtuţi dau un aer comun tuturor acestor opere ale filosofilor care vor influenţa, la rîndul lor, prin traduceri, filosofia morală a Evului Mediu creştin.

În epoca noastră, reflecţia morală este mult mai mult ancorată în concret şi transformată într-o ideologie militantă. Respectarea cu stricteţe a codului moral conţinut în marile surse, modelul cetăţii ideale de la Medina devin instrumente privilegiate ale unei propagande fundamentaliste, antinaţionaliste şi antilaiciste. Orice luptă considerată justă — inclusiv mişcările de eliberare naţională — devine *jihad;* orice victimă căzută într-o luptă considerată justă este *şahid* (ceea ce înseamnă şi „martor" şi „martir", în acelaşi timp), deci se va bucura de privilegii speciale în Paradis.

Lupta însăşi împotriva subdezvoltării poate căpăta conotaţii sacre, toate justificîndu-se de la mesajul coranic şi de la învăţăturile Profetului. Mesajul este interpretat de către unii ca reflectînd ambianţa tipic comercială de la Mecca şi, de aceea, perfect acomodabil unei societăţi capitaliste (cu excepţia interdicţiei cametei, care înseamnă, implicit, interdicţia sistemului bancar). Alţii accentuează asupra principiilor egalitariste cuprinse în Coran, asupra socialismului *avant la lettre* predicat de Muhammad, asupra conţinutului social al revoluţiei

sale îndreptate împotriva bogaţilor meccani, asupra condamnării injustiţiei în raporturile cu sclavii.

Ideile de libertate individuală şi socială pot fi regăsite în mesajul coranic şi în învăţăturile Profetului şi ele nu contrazic pe cele universal afirmate. Relativ recenta *Declaraţie asupra drepturilor omului în islam* (1981) se bazează pe texte din Coran şi *hadith,* care servesc drept garanţie pentru demnitatea persoanei umane, nediscriminare rasială, unitatea şi demnitatea familiei, întrajutorare, libertatea conştiinţei, protecţia bunurilor altuia, inviolabilitatea domiciliului, grija pentru săraci, dreptul la învăţătură şi la sănătate.

Capitolul V

Familia în islam

Căsătoria şi filiaţia în legislaţia musulmană

Legislaţia musulmană concepe căsătoria ca un contract de drept civil încheiat, în principiu, între viitorul soţ şi tutorele legal al viitoarei soţii. Prin contractul acesta soţul se angajează să plătească o sumă de bani — o „dotă" *(mahr)* soţiei.

Pentru ca respectivul contract să fie valabil este nevoie:

— să nu existe piedici în calea căsătoriei;

— să existe consimţămîntul persoanelor determinate;

— să se constituie dota;

— să fie îndeplinite formalităţile legale.

Piedicile în calea căsătoriei sînt de două tipuri:

— permanente (înrudirea de sînge sau prin alianţă, colactaţie, consumarea căsătoriei în perioada numită *idda*, jurămîntul de anatemă), şi

— temporare (religie mixtă, starea de sclavie, poligamia, înrudirea între soţiile aceluiaşi soţ, perioada de *idda*, tripla repudiere).

Cîteva lucruri atrag atenţia în mod special în cadrul acestor piedici în calea căsătoriei. În primul rînd, căsătoria nu este posibilă cu o categorie largă de „persoane interzise" *(maharim)* printre care se numără ascendenţii şi descendenţii precum şi soţiile acestora, sora şi descendenţii surorilor şi fraţilor, mătuşile, surorile şi mătuşile ascendenţilor, soacra şi descendenţii soţiei. Este posibilă (şi recomandabilă, chiar) căsătoria între veri. Nu este posibilă căsătoria între persoane care au supt de la aceeaşi femeie şi nici căsătoria unui bărbat cu femeia care l-a alăptat sau cu rudele acesteia. Nu este posibilă, de asemenea, căsătoria simultană cu două femei rude de sînge, prin alianţă sau „de lapte".

O atenţie specială este acordată de legislaţia musulmană acestei „retrageri de continenţă" numită *idda*, consecutivă unei căsătorii anterioare, perioadă care durează patru luni şi zece zile şi în cadrul căreia femeia trebuie să se reţină de la orice raporturi sexuale cu scopul de a se evita „confuzia părţilor", cu alte cuvinte, cu scopul de a se putea stabili tatăl adevărat al copilului care ar urma, eventual, să se nască. Este vorba însă şi de o obligaţie morală, de respect pentru memoria defunctului, de doliu, s-ar putea spune, pentru că această perioadă de continenţă este impusă şi văduvei, chiar dacă nu s-a consumat căsătoria. Dacă, ignorînd interdicţia, căsătoria se consumă în această perioadă de abţinere, femeia îi este interzisă pe veci celui ce a săvîrşit păcatul.

Ceea ce se numeşte „jurămînt de anatemă" este o formulă prin care se cheamă mînia lui Dumnezeu faţă de femeia adulteră (şi dovedită ca atare), ceea ce înseamnă dezavuarea paternităţii faţă de copilul care s-ar naşte şi un divorţ irevocabil.

În ceea ce priveşte piedicile temporare, este de remarcat că „religia mixtă" este o piedică numai în anumite condiţii: nu este permisă căsătoria unei musulmane cu un nemusulman, dar este permisă căsătoria unui musulman cu o femeie aparţinînd uneia dintre religiile revelate (ceea ce înseamnă, în primul rînd, religiile creştină şi iudaică). Nu este permisă căsătoria unui musulman cu o femeie aparţinînd uneia dintre religiile politeiste.

Un musulman nu se poate căsători, firește, cu o femeie căsătorită cu un altul (care nu este liberă, deci) pentru că o musulmană nu poate avea decît un singur soţ. Un musulman poate avea însă două, trei sau patru soţii, dar nu mai mult de patru în acelaşi timp. Căsătoria cu o a cincea femeie nu este posibilă: este vorba însă de o piedică temporară pentru că un loc între cele patru poate deveni vacant prin divorţ sau prin deces.

Nu este permisă căsătoria simultană cu două femei aflate într-un grad de înrudire între ele care, dacă ar fi fost de sexe diferite, nu ar fi permis căsătoria (vezi mai sus). Nu este permisă, de asemenea, căsătoria cu o persoană aflată în cursul perioadei de continenţă sau cu o persoană repudiată de trei ori (vezi mai departe, condiţiile de desfacere a căsătoriei). În ceea ce priveşte consimţămîntul necesar încheierii contractului, acesta se referă,

în principiu, la tutorele legal, dar poate să se refere, în anumite condiţii, şi la persoanele în cauză.

Tutorele legal este în primul rînd tatăl, care îşi exercită dreptul de constrîngere *(jabr)* asupra fiului pînă la perioada pubertăţii şi asupra fiicei pînă la contractarea primei căsătorii. În afara perioadei în care se exercită tutela legală (de către tată sau de către un alt tutore — *wali)* părţile interesate trebuie să-şi dea direct consimţămîntul. Tutela este concepută ca o modalitate de protecţie a celui tutelat, deci se poate exercita numai în interesul acestuia. Există posibilitatea să fie căsătoriţi copiii, în condiţiile în care tutorii să înţeleg între ei, consumarea căsătoriei urmînd să aibă loc în momentul în care cei doi ating vîrsta legală.

Constituirea dotei *(mahr, sadaq)* este o condiţie obligatorie pentru căsătorie: este interzis orice acord între părţi în vederea renunţării la aceasta. În principiu, dota trebuie să fie serioasă, nu simbolică, să aparţină în întregime femeii şi să nu presupună, în schimb, nici un fel de zestre din partea acesteia. Pînă la vărsarea dotei — în întregime, sau partea stabilită anterior prin contract — soţul nu are dreptul să pretindă consumarea căsătoriei. Femeia are dreptul la dota întreagă în cazul în care căsătoria a fost consumată sau dacă soţul moare înainte chiar de consumare; are dreptul la jumătate din dotă în cazul în care căsătoria se desface înainte de consumare; şi nu are dreptul la dotă cînd căsătoria este anulată.

Pentru încheierea contractului pe care îl reprezintă căsătoria este nevoie de formalităţi simple: se cere consimţămîntul părţilor (cum s-a arătat mai sus) şi trebuie să existe doi martori. Cei doi martori trebuie să fie musulmani liberi, sănătoşi la minte şi de sex masculin. Se poate admite (în rit hanefit) ca unul dintre cei doi martori să fie înlocuit de două femei.

Codurile moderne adaugă la aceasta formalităţi administrative legate de întocmirea actului de căsătorie.

Căsătoria antrenează drepturi şi datorii din partea ambilor soţi. Este vorba de datorii reciproce — cum ar fi coabitarea, respectul şi afecţiunea mutuală, drepturi de succesiune, drepturi asupra copiilor rezultaţi din căsătorie — şi drepturi ale fiecăreia dintre părţi. Soţia are dreptul la întreţinere (hrană, îmbrăcăminte, locuinţă, îngrijire medicală), dreptul la tratament egal cu al celorlalte soţii în caz de poligamie, dreptul de a face vizite

părinţilor şi de a-i primi pe aceştia, libertatea de a-şi administra bunurile, fără control din partea soţului. Soţul are dreptul să-i ceară soţiei fidelitate, supunere, alăptarea la sîn a copiilor (dacă lucrul acesta este posibil), grija pentru bunul mers al căminului, respect faţă de tatăl său, de mama sa şi faţă de rudele apropiate.

Se remarcă faptul că, în dreptul canonic musulman, soţii trăiesc în regim de completă separaţie a bunurilor.

Desfacerea căsătoriei se produce fie prin decesul uneia dintre părţi, fie prin divorţ. În ceea ce priveşte divorţul există, pe de o parte, repudierea care are loc la iniţiativa soţului *(talaq)* şi, pe de altă parte, divorţul propriu-zis *(tatliq* sau *tafriqa),* pronunţat de cadiu, la cererea bărbatului sau femeii.

Cînd este vorba de repudiere, aceasta poate avea loc numai după ce căsătoria a fost consumată şi duce la separarea soţilor în cursul perioadei de continenţă: în această perioadă, repudierea poate fi revocată. Dacă nu a fost revocată, urmează o nouă perioadă de separare, după care despărţirea este definitivă. În cazul în care soţul pronunţă o a treia repudiere după alte două succesive, el nu se mai poate căsători cu femeia respectivă decît după desfacerea unei alte căsătorii contractate legal de aceasta (şi consumată). Deşi soluţia nu este foarte ortodoxă, soţul poate pronunţa de trei ori, una după alta, formula de repudiere, antrenînd astfel, o despărţire definitivă, chiar fără respectarea perioadelor de despărţire temporară în cursul cărora poate avea loc împăcarea.

În ceea ce priveşte divorţul propriu-zis, el este pronunţat de judecător în cazul în care are loc „jurămîntul de anatemă" (vezi mai sus), cînd nu sînt îndeplinite condiţiile fiziologice pentru consumarea căsătoriei sau cînd una dintre părţi nu-şi îndeplineşte obligaţiile care-i revin prin căsătorie. Soţia poate cere divorţul, de pildă, atunci cînd soţul este absent mai mult de un an sau cînd nu-i acordă întreţinere la nivelul cerut de condiţia sa socială.

Trebuie subliniat faptul că nici dreptul islamic, nici morala conjugală tradiţională nu încurajează infidelitatea soţului: relaţiile extraconjugale sînt permise numai în perioada sclavagistă, cu sclavele concubine. În cazul în care se naşte un băiat dintr-o asemenea relaţie, acesta poate fi recunoscut de tatăl său, iar sclava respectivă capătă statutul de *umm walad* „mamă de băiat",

ceea ce înseamnă că nu mai poate fi vîndută, iar la moartea stăpînului devine liberă.

Altfel, filiaţia este recunoscută prin însăşi existenţa căsătoriei. Principiul este: „copilul aparţine patului [conjugal]" *(al walad li-l firaş).*

Tatăl are drepturi asupra copilului decurgînd din statutul său de tutore şi, în primul rînd, dreptul la constrîngere matrimonială *(jabr)* care se exercită asupra fiului pînă la 18 ani (15 ani în ritul hanefit) şi asupra fiicei pînă la consumarea primei căsătorii. În această perioadă, tatăl are obligaţia să asigure întreţinerea copiilor şi să vegheze la educaţia lor.

Mama are dreptul la gardă *(hadana)* asupra copiilor cîtă vreme aceştia au nevoie de îngrijirea ei. Acest drept se exercită din momentul naşterii pînă la şapte ani pentru băieţi şi nouă ani pentru fete (vîrsta variază la diferite rituri) şi se exercită chiar în cazul în care căsătoria este desfăcută, cu condiţia ca femeia să nu se recăsătorească în această perioadă: dacă o face, îşi pierde dreptul la gardă asupra copilului sau copiilor rezultaţi din căsătoria anterioară.

Familia în mediul arabo-musulman

Pentru a înţelege statutul familiei în societăţile musulmane de ieri şi de azi este necesar să pornim de la legislaţia islamică în această privinţă — la rîndul ei, rezultat al prescripţiilor coranice şi al preceptelor extrase din vorbele şi faptele Profetului — dar este util, în acelaşi timp, să avem în vedere condiţiile în care apare şi se dezvoltă conceptul de familie în islam, precum şi modul în care acesta se reflectă în existenţa concretă a diverselor grupuri din marea comunitate islamică. Deşi, aşa cum am arătat, grupul arab nu este cel mai numeros, el merită o atenţie specială, în primul rînd, datorită faptului că este cel în cadrul căruia se naşte islamul, şi apoi pentru că el continuă să exercite o influenţă modelatoare asupra altor grupări.

În disputa care s-a creat în secolul nostru între reprezentanţii tradiţiei şi modernişti cu privire la statutul femeii în islam, cu privire la căsătorie şi familie în general, primii insistă asupra

ameliorării pe care legislaţia islamică o aduce în toate privinţele, faţă de situaţia anterioară.

Cel mai important lucru asupra căruia se atrage atenţia este desfiinţarea practicii barbare a îngropării de vii a fetelor abia născute pentru a nu hrăni o gură în plus. Obiceiul s-a născut, se pare, din cauza puţinătăţii resurselor în deşert şi datorită faptului că numeroasele războaie intertribale secerau vieţile bărbaţilor, deci diminuau forţa de muncă în stare să asigure hrana pentru sexul slab. Printre îmbunătăţirile privind situaţia femeii sînt enumerate:

a — asigurarea unui sistem de succesiune în care femeile moştenesc de la tată, mamă şi rude colaterale în proporţie de 2/1 faţă de bărbaţi; bărbatul este însă cel care are datoria de a întreţine casa şi de a plăti impozitul;

b — regimul matrimonial de separaţie a bunurilor asigură păstrarea averii femeii şi îi dă acesteia o oarecare libertate;

c — Coranul limitează autoritatea tatălui în familie (dreptul de „constrîngere" al acestuia se exercită în anumite limite);

d — atît poligamia cît şi repudierea sînt tolerate, nu recomandate.

Se ştie că, înainte de apariţia islamului, poligamia era răspîndită printre arabi, aşa cum era răspîndită şi la alte popoare din jurul Mediteranei, din Asia, din Africa etc. Legislaţia islamică este cea care limitează numărul soţiilor la patru şi se spune că destui musulmani s-au găsit în situaţia de a-şi repudia soţiile prin care se depăşea această cifră. Condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească musulmanul care vrea să-şi ia a doua, a treia, a patra soţie sînt destul de dure: el este obligat să asigure un tratament absolut egal tuturor soţiilor. Fiecare soţie trebuie să aibă o casă separată şi să beneficieze de întreţinere la nivelul cerut de condiţia sa socială (să aibă propriii ei sclavi sau servitori, iar azi să aibă toate dotările moderne necesare gospodăriei); fiecare soţie trebuie să beneficieze de un număr de nopţi egal cu al celorlalte cu excepţia celei proaspăt căsătorite, care are dreptul la şapte nopţi succesive imediat după căsătorie. Atît Coranul, cît şi tradiţiile despre Profet insistă asupra importanţei acestui tratament egal: musulmanul care nu-l poate asigura, din diverse motive, trebuie să se rezume la o singură soţie (Coran, 4, 3).

Cînd examinăm poligamia — admisă în islam — ca şi poliandria — admisă, ce-i drept, mai rar, în alte societăţi — nu trebuie să uităm că avem a face cu *legalizarea,* cu acceptarea de către societate, a unui tip de uniune care poate exista, foarte bine, în alte părţi, în afara căsătoriei sau care pot exista, în timp, prin divorţuri şi căsătorii succesive, legalizate de societate.

Nici obiceiul de a da în căsătorie fata de preferinţă vărului dinspre tată *(ibn amm),* pe care islamul îl preia din tradiţia preislamică, nu este unul specific arab sau musulman. Concepţia despre incest variază de la o societate la alta: musulmanilor, de exemplu, le apare ca o formă de incest căsătoria între mătuşă şi nepot sau între unchi şi nepoată posibilă, în mod excepţional, la creştini.

Informaţiile provenind din preislam în legătură cu cadrul în care se desfăşurau raporturile dintre bărbaţi şi femei sînt puţine şi contradictorii. S-au păstrat, mai ales datorită poeziei şi relatărilor despre cuplurile celebre de îndrăgostiţi, date care atestă existenţa unor relaţii de mare puritate în mediul beduin: ele vor rămîne, peste veacuri, modelul de „amor platonic" la care imaginarul arab se va întoarce întotdeauna.

Pe de altă parte, unele surse vorbesc despre alte tipuri de uniuni, existente în perioada preislamică, în afara căsătoriei „normale", despre existenţa unei forme de căsătorie colectivă (o femeie putea avea mai mulţi bărbaţi — nu mai mult de zece — dintre care îl desemnează pe cel pe care îl vrea ca tată pentru noul născut), a unei relaţii în care tatăl care procreează este oarecum „selecţionat" (soţul îi cere soţiei să aibă relaţii cu un bărbat dotat cu evidente calităţi pentru a avea un copil cu acesta) şi, în special, despre aşa-numita „căsătorie de plăcere" *(zawaj al-mut'a),* o căsătorie temporară, după care femeia era răsplătită şi eliberată. Această ultimă formă de uniune, care a continuat să existe o vreme şi după apariţia islamului şi care este recunoscută, în anumite limite, în legislaţia şiită, a fost diferit tratată de juriştii şi teologii musulmani: unii consideră că ea a fost recunoscută şi practicată chiar de Profet, iar alţii găsesc că întreaga legislaţie musulmană privind căsătoria se opune altor tipuri de uniuni. Privită din perspectiva modernă, această „căsătorie de plăcere" apare ca un vestigiu al unei perioade în care femeia era tratată ca o

fiinţă net inferioară, care putea fi cumpărată şi apoi abandonată. Există şi în Coran, şi în tradiţiile despre Profet destule date care atestă statutul inferior al femeii în raport cu bărbatul. În sura „Femeile", mai ales, se vorbeşte despre această superioritate a bărbaţilor care sînt îndemnaţi să se poarte bine cu femeile supuse, dar să le pedepsească aspru — bătîndu-le, lăsîndu-le singure în pat — pe cele care nu se supun. Bărbatul însă trebuie să muncească pentru femeie, s-o întreţină şi să-i dea satisfacţie — inclusiv din punct de vedere sexual.

Femeile sînt făcute pentru bucuria „omului", pentru împlinirea sa. Un *hadith* celebru spune: „Bărbatul care se căsătoreşte devine posesor al jumătăţii religiei sale". Sexualitatea exercitată numai în cadrul legitim al căsătoriei este sacralizată în islam. Actul sexual însuşi apare ca în înregime supus voinţei lui Dumnezeu, ca un semn al puterii divine, ca un miracol permanent. Tabuul, inviolabilitatea consfinţesc relaţiile în cadru căsătoriei, raporturile sexuale în afara căsătoriei *(zina)* sînt aspru condamnate, iar relaţiile cu sclavele, deşi legiferate într-un cadru destul de lax, nu sînt, totuşi, lipsite de anumite constrîngeri.

Printre locurile comune pe care le vehiculează unele lucrări apărute în Europa în legătură cu islamul şi cu lumea islamică este şi cel referitor la musulmanul maladiv obsedat de sex. Modelul în această privinţă ar fi fost oferit de însuşi Profetul care ar fi declarat că cele trei lucruri pe care le-a iubit cel mai mult în lumea asta sînt femeile, parfumurile şi, mai presus de toate, rugăciunea. Faptul că femeile sînt menţionate pe primul loc a atras atenţia celor care ştiau că Muhammad a avut, în timp, nouă soţii, că episodul căsătoriei sale cu frumoasa Zeinab nu este lipsit de unele ambiguităţi (asupra cărora i-ar fi atras atenţia şi Aişa, soţia preferată, care se arată mirată că Dumnezeu răspunde atît de repede Profetului cînd acesta se întreabă dacă se cuvine să ia în căsătorie soţia fiului adoptiv) şi altè cîteva poveşti asemănătoare. Musulmanii atrag însă atenţia că Muhammad a tratat cu cea mai mare consideraţie femeile care au existat în diferite momente în viaţa lui: tradiţia vorbeşte despre doica lui, Halima, iubită şi venerată, despre prima lui soţie Khadija, care l-a protejat cînd era prigonit şi care i s-a alăturat din primul moment al Predicii (cît a trăit ea, deci pînă la cincizeci de ani, Muhammad nu şi-a luat altă

femeie), despre frumoasa ingenuă Aişa, bănuită la un moment dat de infidelitate şi absolvită după o mică cercetare la capătul căreia o revelaţie anunţă grele pedepse pentru cei care formulează acuzaţii de adulter lipsite de temei, despre Zeinab, de care Muhammad s-a îndrăgostit subit profund impresionat de frumuseţea ei, despre Hafsa, fiica lui Omar, despre Um Salama, văduva unui văr ucis în luptă (poligamia îşi avea adesea izvorul în necesitatea de a asigura protecţie şi întreţinere soţiei unei rude sau unui prieten mort), despre alte soţii, precum şi despre fiicele Profetului, printre care Fatima se bucură de un respect deosebit din partea credincioşilor. Comportamentul lui Muhammad în raporturile sale cu femeile trebuie să fie judecat în funcţie de criteriile morale ale epocii — or nimic nu pare să arate că acesta i-ar fi şocat în vreun fel pe contemporani. Tradiţia păstrează imaginea unui bărbat frumos, care plăcea tuturor celor din jur. Întrebată după moartea Profetului cum era acesta, Aişa ar fi răspuns: „Era omul cel mai blînd şi cel mai nobil. Altfel era ca toţi ceilalţi, numai că rîdea şi surîdea mereu".

După moartea lui Muhammad, noile condiţii care se creează în Imperiul islamic aduc unele schimbări şi în statutul femeii şi al familiei în genere. Din punctul de vedere al unor autori, modificarea importantă constă în noul statut pe care îl capătă datorită cuceririlor instituţia concubinajului legal şi instituţia sclaviei. Numărul sclavelor sporeşte, sporeşte şi diversitatea lor. Marile haremuri ale califilor şi ale personajelor importante adună la un loc concubine de rase, etnii, stiluri diferite: africane, europene, iraniene, indiene etc. Valoarea unei sclave creştea datorită frumuseţii ei, dar şi datorită bunelor maniere, darurilor poetice, talentului de cîntăreaţă şi de dansatoare. Cele mai scumpe erau cele care, pe lîngă darurile menţionate, erau şi învăţate. Se spune că preţul lor era stabilit de jurii care le examinau în materie de medicină, astronomie, muzică, matematică, filosofie, lexicografie, retorică, legislaţie canonică etc.

O asemenea femeie nu lupta de la egal la egal cu femeia-soţie şi de aceea se spune că instituţia concubinajului duce la devalorizarea femeii arabe ca soţie. Această femeie care circulă în voie, fără văl, educată, dar şi vicleană, ajunge să fie preferată şi să-şi compenseze, în felul acesta, statutul social servil. Marea

majoritate a poveştilor despre vieţile poeţilor identifică în frumoasele cărora aceştia le închină versuri înflăcărate sclave cîntăreţe, unele celebre şi pentru că aveau cenacluri frecventate de cele mai importante personalităţi ale vremii. Perioadele dinastiilor omeyyadă şi abbasidă apar unora ca dominate de *mujun*, termen care se traduce cînd cu „libertinaj", cînd cu „obscenitate", cînd, pur şi simplu, cu „senzualism". Celebra culegere *O mie şi una de nopţi*, deşi doar desăvîrşită pe teren arab după ce străbătuse India şi Iranul, apare din acest punct de vedere ca o oglindă a epocii, ca un imn închinat erotismului care triumfă împotriva misoginiei.

Mediul citadin dă naştere unui nou tip de amor, mult mai carnal, spre deosebire de dragostea pură, oarecum desexualizată din mediul beduin. În două celebre „epistole" cunoscutul scriitor Al-Jahiz vorbeşte despre urmările nefaste pe care le poate avea pentru un bărbat această pasiune neînfrînată stîrnită de frumoasa, cultivata, vicleana sclavă cîntăreaţă — *qayna*, tocmai pentru că se adresează tuturor simţurilor, tocmai pentru că reuneşte toate plăcerile la care un bărbat poate visa. Dar pentru un bărbat care face parte din elită o asemenea pasiune este degradantă: ea atentează la libertatea, la demnitatea, la virilitatea lui. În amor, bărbatul trebuie să domine, nu să se lase dominat, iar femeia seducătoare, capabilă să se impună, este în stare să schimbe ordinea stabilită, ierarhia pe care se bazează relaţiile dintre bărbat şi femeie, ca şi relaţiile sociale.

Faţă de senzualismul, sofisticarea, rafinamentul femeii din mediul citadin, beduina este văzută ca o întruchipare a simplităţii, a fidelităţii, a castităţii. Nu este vorba însă numai de poezia cultivată în mediul beduin, ci de o tradiţie care se revendică de la proiecţia imaginară a eternului feminin plasat în acest mediu. Toată poezia care închină imnuri ochilor femeii, care vorbeşte despre dragostea născută dintr-un cuvînt auzit întîmplător, dintr-un rîs, sau provocată de linia abia întrezărită a corpului unei femei sau de simpla descriere a acesteia, se încadrează în această tradiţie. În Spania andaluză, şi nu numai acolo, femeile care inspiră pasiuni ucigătoare, frumoase şi inaccesibile sînt adesea prinţese; perversele, trădătoarele, vicleneie se află în lumea celor umili. Tot pe linia unui amor desexualizat se înscrie şi poezia misticilor, în cadrul căreia iubirea pămîntească apare numai ca un

punct de plecare pentru iubirea divină. Această sublimare a amorului, această idealizare a femeii își are originea în amorul beduin: temele, imaginile seamănă uneori pînă la identificare. Toate acestea nu fac decît să arate în ce măsură virtualitățile conținute în textul sacru, în modelul profetic și chiar în legislația care se dezvoltă din acestea pot fi dezvoltate în direcții diferite.

Nu este cazul, desigur, să căutăm în literatură o reflectare fidelă a vieții unei societăți la un moment dat, căci încălcăm astfel statutul imaginarului care îi este propriu. Literatura arabă nu ne vorbește deloc despre copii și ne vorbește puțin despre femeia mamă, deși știm bine că numai maternitatea îi asigură unei femei un statut social respectabil (soțul vorbește despre soție numind-o *umm awladi* „mama copiilor mei") și deși știm cît de mare era rolul unor mame posesive care țeseau intrigi în spatele zidurilor groase ale haremurilor pentru a-și impune fiii preferați (mama lui Harun ar-Rașid este un elocvent exemplu în această privință).

Poezia și proza se opresc pe larg asupra homosexualității, răspîndită, probabil, într-o societate dominată de *mujun* și datorită faptului că pentru un om de rînd nu era deloc ușor să dobîndească o soție legală (din cauza dotei obligatorii) și nici să-și cumpere o sclavă. Ar fi greșit însă să se tragă concluzia că textul sacru sau legislația musulmană încurajează acest tip de relații. Urmînd Coranul, legislația musulmană stăruie asupra separării și complementarității sexelor (hermafroditul constituie o mare problemă, tratată pe larg în cărțile de drept), asupra asumării depline a statutului respectiv, care trebuie să se reflecte și în ținuta vestimentară. Culorile pe care le poartă bărbații sînt verde, negru, alb, hainele nu trebuie să fie de mătase, bijuteriile sînt interzise. Portul bărbii este simbol al virilității, așa cum vălul ajunge să fie un simbol feminin, caracteristica esențială a femeii musulmane.

S-a discutat mult despre văl în islam, despre momentul și condițiile în care acesta apare, mai ales de cînd mișcarea de emancipare a femeii musulmane ce se dezvoltă de la sfîrșitul secolului trecut face din el un simbol al claustrării, al umilinței femeii. În Coran, în diferite sure, se vorbește despre pudoare, despre necesitatea ca femeia să-și acopere părul și trupul (astfel încît să nu se vadă forma oaselor) sau chiar fața, dacă ocupațiile

nu o împiedică să o facă. Unele tradiții spun că vălul ar fi fost introdus pe vremea califului Omar și toate sursele sînt de acord că el atunci și mai tîrziu s-a răspîndit doar în mediul citadin, și aici numai la femeile de o anumită condiție socială (sclavele, de pildă, cum s-a văzut, nu purtau văl).

În epoca modernă, situația este complexă: renunțarea la văl a constituit la un moment dat un semn al emancipării, al modernizării (sinonim, pentru unii cu occidentalizarea). Revenirea la văl a reprezentat, pentru unele femei, tocmai un refuz al occidentalizării, o marcă a păstrării personalității musulmane. În zilele noastre, vălul nu este purtat numai în cercurile ultratradiționale, ci și în altele, din diverse motive: ca simbol al respectabilității, legat fiind, cum s-a spus, de păturile superioare ale societății, ca simbol al integrării în mediul citadin, pentru cei (mulți) veniți de la țară și chiar, după cum declară unele femei, din motive de comoditate.

Mișcarea de emancipare a femeii face parte din mișcarea de modernizare din țările musulmane în general. Cînd la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru egipteanul Qasim Amin vorbește despre eliberarea femeii o face în ideea eliberării societății în întregul ei. Din punctul lui de vedere, nu religia este vinovată de situația jalnică a femeii, ci regimurile despotice din Orient, cu obișnuința pe care o creează de a disprețui ființele slabe și umile. Numai educația poate, după părerea lui, să pună capăt injustiției. Din punctul de vedere al unor musulmani — nu numai al celor ultratradiționaliști — Coranul proclamă superioritatea *fizică* a bărbatului asupra femeii, superioritate pe care femeile n-au nici un interes s-o nege. Reacția unor musulmani care văd în țările europene femei puse la munci grele, stolurile de ființe asexuate care ies din fabrici după ceasuri lungi de muncă istovitoare, este de milă amestecată cu silă.

Unul dintre „reproșurile" adresate frecvent în Europa modelului musulman de familie este cel privitor la poligamie. Așa cum am arătat, poligamia nu a fost niciodată răspîndită în islam, exceptînd, din motive economice în primul rînd, păturile înstărite. Astăzi poligamia este limitată în țările arabe la un număr extrem de redus de cazuri. Marea majoritatea a legislațiilor favorizează căsătoria monogamă, iar codul tunisian al familiei interzice, începînd din 1957, poligamia.

S-a observat că proporţia căsătoriilor poligame este mai mare în zilele noastre în ţările arabe care se întrepătrund cu Africa Neagră — Sudanul şi Mauritania. În toate celelalte ţări arabe căsătoriile poligame reprezintă mai puţin de 5 % din total. În Siria, de exemplu, conform recensămîntului din 1970, 3,7 % dintre bărbaţii căsătoriţi sînt poligami — majoritatea dintre ei avînd două soţii (3,3 %), rareori, trei (0,2 %) şi cu totul excepţional patru (0,02 %). Bărbaţii poligami sînt, în general, bărbaţi în vîrstă, pentru că numai ei pot asigura costul acestei instituţii, devenită o relicvă de lux.

Problema costului căsătoriei nu se pune însă numai pentru bărbaţii poligami, ci pentru toţi cei care vor să se căsătorească în condiţiile de respectabilitate cerute de clasa socială căreia îi aparţin. A plăti o dotă la nivelul la care s-a ridicat aceasta în zilele noastre, a asigura întreţinerea unei familii dotînd-o cu toate produsele civilizaţiei moderne nu este la îndemîna oricui, şi foarte rar, la îndemîna unui tînăr. Acesta este motivul pentru care mulţi musulmani rămîn celibatari pînă tîrziu; acesta este, poate, şi motivul pentru care unii îşi aduc soţiile din ţările europene în care se află la lucru sau la studii. Cum sînt privite cel mai adesea aceste soţii în mediul musulman în care vor fi chemate să trăiască, putem înţelege nu numai ştiind cît de mult îşi pune amprenta tradiţia asupra instituţiei familiei pînă în zilele noastre, ci şi avînd în vedere că mulţi dintre cei care ajung să studieze în străinătate o fac graţie sprijinului familiei lărgite, care-i aşteaptă să se întoarcă învăţaţi şi bogaţi pentru a sprijini, la rîndul lor, familia din care provin.

Printre tendinţele de modernizare legate de căsătorie în mediu musulman (mai ales citadin) este şi cea privind „zestrea" fetei. Deşi legislaţia musulmană nu vorbeşte decît despre dota pe care o plăteşte bărbatul, în schimbul căreia aceasta nu ar trebui să ceară nimic, a devenit obişnuit ca familiile bogate să ofere fetelor o zestre care poate depăşi, ca valoare, dota primită.

Şi în ceremonialul nunţii se pot constata mici înnoiri. Ele se leagă, în primul rînd, de faptul că presupoziţia de la care pornea nunta tradiţională, şi anume că mirele şi mireasa nu se văd decît în noaptea nunţii, a dispărut în mare măsură pentru că tinerii se întîlnesc astăzi pe stradă şi la şcoală, unde clasele sînt adesea

mixte. A dispărut în mare măsură şi proclamarea orgolioasă şi zgomotoasă a virginităţii fetei, element constitutiv al ceremonialului de odinioară. Nu a dispărut publicitatea deosebită care se face evenimentului care adună tot satul, tot cartierul, într-o bucurie prelungită, uneori, mai multe zile la rînd pentru că ea face parte din conceptul însuşi de căsătorie în mediu musulman, ca împlinire a poruncilor divine, ca formă de integrare în comunitate. Căsătoria secretă nu ar fi posibilă în islam.

Nu se poate vorbi de „căsătorie religioasă" în islam pentru că nu se concepe o altfel de căsătorie: actul în sine este în întregime sacralizat. Elementele propriu-zis religioase sînt puţine în ceremonial: ele se reduc la citirea, în casă, a surei introductive din Coran, *Al-Fatiha,* şi, în măsura în care împlinirea prescripţiilor legale face parte din religie, la încheierea contractului în prezenţa martorilor. Restul elementelor care apar, în diferite zone, în ceremonie se datorează unor tradiţii locale şi se leagă mai ales de rituri de asigurare a fecundităţii (drojdie, ou, desfacerea centurii, perforarea de către mire a unei hîrtii întinse peste un vas cu ulei etc.). Ele nu au nici o legătură cu islamul.

Marele flagel care ameninţă şi în zilele noastre familia arabă — ca şi cea islamică în general — este repudierea. În multe ţări arabe numărul divorţurilor înregistrate prezintă, în fiecare an, cam 20 — 25 % din totalul căsătoriilor înregistrate în acelaşi an. Un bărbat nu se recăsătoreşte numai cu o femeie repudiată, ci şi cu o celibatară — de obicei mai tînără — astfel că şansele unei femei repudiate de a se recăsători sînt mult mai mici. Încercările de a introduce în statutul femeilor din diverse ţări arabe dreptul egal pentru bărbaţi şi femei de a solicita divorţul sînt încă timide şi se lovesc de o opoziţie netă din partea cercurilor conservatoare.

O femeie sterilă este ameninţată oricînd cu repudierea, căci rostul femeii este de a face copii. Se menţine în ţările arabe, ca şi în cele islamice în general, o cifră destul de ridicată de copii pe cuplu, căci familia numeroasă este considerată o binecuvîntare. Folosirea diverselor metode anticoncepţionale — justificată, de unii, chiar prin citate din textul sacru — nu se bucură de egală atenţie în toate familiile musulmane. Ca şi în alte ţări, fecunditatea este mai redusă la oraşe decît la ţară, mai redusă la cei care au beneficiat de studii decît la analfabeţi.

Preferința pentru băieți continuă să se manifeste peste tot, mai ales cînd este vorba de primul născut. Un tată numai cu fete (care are și nume, *abtar)* se consideră nenorocit pentru că fetele sînt o pacoste: ele trebuie păzite cu grijă de îndată ce ajung nubile pentru că pot aduce dezonoarea familiei, ele trebuie să fie neapărat măritate pentru că o femeie singură este o invalidă pe plan social. Învățătura, prelungită tot mai des pînă la universitate, apare unora drept singura soluție pentru a-i asigura femeii o viață demnă. În unele medii se spune însă și astăzi că numai fetele urîte învață dincolo de clasele primare sau de liceu; celelalte se mărită cît mai repede pentru a scăpa de griji, ele și familiile lor.

Capitolul VI

Știință, cultură, educație în islam

Cînd vorbim despre „știință" sau despre „cultură" în islam o facem referindu-ne la sensul mai larg pe care cuvîntul „islam" l-a căpătat, și anume cel de civilizație care poartă amprenta religiei islamice. A devenit un loc comun să se spună că islamul nu desparte spiritualul de temporal, începînd de la politică pînă la viața de fiecare zi; este de așteptat deci ca și concepția despre știință, despre cultură în general, despre educație, să fie marcată de principiile de bază ale religiei. Acesta este punctul de plecare pentru majoritatea lucrărilor consacrate subiectelor menționate apărute atît în lumea islamului cît și în afara ei, căci este greu să vorbim despre o știință „islamică", de exemplu, fără să ne referim la „islam" în sens larg.

Chiar de aici pornind, soluțiile oferite nu vor fi întotdeauna aceleași. Într-o lucrare consacrată islamului medieval, D. Sourdel se întreabă dacă există într-adevăr o civilizație islamică, adică creată de islam și impregnată de valorile sale. Răspunsul său pare să fie mai degrabă negativ. Epitetului „islamic" alăturat științei i s-a dat și o interpretare mai restrînsă, și anume cea referitoare la domenii strict legate de religie (avînd ca obiect Coranul și tradițiile denumite *hadith),* precum și cele derivate din acestea — dreptul canonic, în primul rînd, teologia și chiar gramatica — toate acestea fiind opuse ca științe „tradiționale" unor științe „moderne", „raționale", precum matematica, astronomia, științele naturii, medicina, logica, filosofia.

Cînd se vorbește în Europa despre „aportul" islamului la civilizația universală, se face adesea o netă distincție între cele două tipuri de știință pentru a se arăta că științele „raționale" s-au